

Title	パスカルにおける政治思想のリアリズムについて
Author(s)	田辺, 保
Citation	大阪外国語大学学報. 9 p.1-p.18
Issue Date	1961-04-01
oaire:version	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/80176
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

パスカルにおける政治思想のリアリズムについて

田 辺 保

La pensée politique réaliste chez Pascal

TANABE Tamotsu

SOMMAIRE

On rencontre chez Pascal des idées politiques bien hardies qui nous étonnent par leur affinité avec celles de Hobbes ou de Machiavel. On y découvre un penseur réaliste et pour ainsi dire, un «Realpolitiker». Pascal qui vécut sous le règne de Louis XIV, a vu de ses propres yeux les troubles de la Fronde et de la révolte des Vanus-pieds. A «l'époque de la vie mondaine», il a observé diverses manières d'agir et il a approfondi ses connaissances sur la nature si compliquée de l'homme. Ces expériences personnelles, me semble-t-il, ont suscité en lui une hostilité pour toute guerre civile et l'ont accoutumé à penser toujours en réaliste. Comme Hobbes il a justifié la force et il a dit ironiquement que l'opinion du peuple est saine. Voilà le cynisme et la critique cachés de Pascal. Il veut dire que le peuple est dans l'erreur, mais que malgré cela, on doit respecter par la «pensée de derrière» l'ordre établi et la forme extérieure, car la condition de notre nature corrompue l'exige. Puisque ces lois artificielles et cette justice masquée nous sont absolument nécessaires, les paroles de Pascal impliquent la dégradation de l'homme et nous démontrent une des vérités de la religion, à savoir «la misère de l'homme sans Dieu». Le réalisme de Pascal dépasse les confins de ce monde et par là même il en atteint le fond. Sa profondeur nous permet d'entrevoir la vanité de toutes les institutions terrestres et donc, de lutter héroïquement pour la Vérité.

序 論

「パンセ」を読みすすめていると、その中ほどに社会や政治を扱ったいくつかの断章に出会う。(ブランシュヴィク版では、第5部に集められている。)この部分でパスカルは、キリスト教弁証論「パンセ」の本来のテーマである宗教の問題を一時はなれて、いわゆる「この世の国」(cité temporelle)の諸問題に話題をうつしたかのように思われる。そこで、これらの断章を中心に、パスカルにおける政治論とか、社会観とかいった論題が構想できるわけであり、事実、これまでに

もいくつかのまとまった研究が発表されている¹⁾。この小論も、それらの上に 屋上屋を重ねるたぐいのものになるかもしれないが、見方をかえ、ちがった関心をもって問題に接近し、かれの政治論に新しい照明を与えてみたいと思うものである。『ボーム遊びをする時、だれもが同じボールを使うが、ある人は他の人よりも上手にさばく』(22)²⁾と言われる。上手にさばくことはできないにしても、少くともちがった使い方はできるのではないかと思う。

まず、パスカルの政治に関する各断章をざっと一読してみると、わたしたちは、そのペシミスティックな調子に驚かざるをえない。それは、『その議論の範囲がまったく相対的なものなのだと限定したところで、なおかつ、現代のキリスト者の良心にはとても受け入れられないようなもの』³⁾なのである。たとえば、賭の断章の中の有名な一語《abêtir》だとか(233)、目かくしをして断崖にかけこんだり(183)、くさりにつながれて死を待つ描写(199)などと同じように、たしかにここにもわたしたちの精神に異様なショックを与える考察が含まれている。最初の「パンセ」編集者たち、中でもアルノーなどが、とくに正義に関する断章(375)を抹殺しようとしたり、また一部修正(325)しようとしたりしたのも、ここに一種の「危険思想」を見たためであった⁴⁾。他の部分から切り離して、ここに集められた断章だけによると、わたしたちに見えてくるのは、あるいは、目的のために手段をえらばぬ、いわゆる「マキヤヴェリスト」としてのパスカルの姿であり、あるいは(コンドルセからストロウスキにいたる多くの人々が指摘したように)、英国の絶対主義の思想家ホッブズとの奇妙な類縁関係である。もちろん、この部分における論旨の大半は、例によってモンテーニュからの借用がほとんどであろうが⁵⁾、一部の特異な考察には、たしかに、ルネサンス期の諸政治思想家の影響がうかがわれるように思われる。その一例として、人は、ホッブズの《De Cive》(1642) グロティウスの《De Jure Pacis et Belli》(1625)、ジュスト・リブスの《Politiorum sive civilis doctrinae libri VI》(1589)、ジャン・ボダンの《République》(1576)などをあげる。それらの影響の痕跡を一つあきらかにすることはできないが、パリで完成されたホッブズの《De Cive》などは、ラテン語版で読んだことはほぼ確実であろうし、フランソワ・ボノーによる仏訳も1660年パリにおいて出版されており、晩年のパスカルはこの翻訳を知っていたかもしれないのである⁶⁾。後でこの二人の違いを見究めるつもりであるが、ホッブズが清教徒革命の騒乱の中で、結局、政治における自然主義に走り、現実的な政策として圧制をも容認するという一種の価値的思考にいたったように、パスカルもここではたしかに、いわゆる《Realpolitiker》としての一面をのぞかせているようである。パスカルが、およそロマンチックの精神めいたものから遠い人であり、あらゆる場合にちみつま計算と周到な効果の打算を忘れたことのないリアリストであることは、つとに指摘されてきたところであるが⁷⁾、そこでいわゆるパスカルのリアリズムとは、いかなる意味をもつのであろうか。かれが、政治にお

いて感傷的な態度をとらず、つねに物事を冷静な自然科学者・幾何学者の目でながめ⁸⁾、リアリストの態度を堅持したのはまさにその通りなのであるが、これは単に現実的な方策にすぎなかったのだろうか。断章 331 によってもわかるように、もともとパスカルにおいては、政治学は結局二義的な重要性しか与えられていないのである。「パスカルにおける政治思想」について論じることが、すでにパラドクサルなことであろうか。

パスカルがこれらの政治論を位置させている場所に注意しよう。「パンセ」は他のモラリストの諸作品とちがって、ある明白な意図をもった作品なのである。かれが、plaire のみをこととしていた時代にあって、《plaire pour convertir》を目的としたと言われている所以であり、かれの言葉は、むしろ当時において今日より以上の衝撃をひきおこしたのであった。その各断章は、表面上主題とあまりかかわりのない題材を扱っているかにみえる場合でも、あきらかに一つの目的を志向しており、どんな小さな考察にもかれの作爲がはたらいているのである。そこで、「パンセ」中に散見する政治論も、コンテクストに即して理解すべき必要があるわけである。単に政治論の断章だけをとり出して論ずることは無意味であり、不正確である⁹⁾。アポロジー全体との関連、その位置への配慮が忘れられてはならない。(もっとも、パスカルの政治思想全般について総括的に論じるためには、さらに、かれの生涯中の諸事件、各小品、「プロヴァンシアル」にあられた考え方も十分参考にしなければなるまい。しかしわたしは、ここでは主として「パンセ」にのべられた思想を中心に、それとの比較という形で諸種の資料を援用することにしたい。)

ラフマ版「パンセ」によれば、ブランシュヴィク版 5 部の各断章 (291—338) は、ほぼ次のように分類されている (括弧内は、いわゆる第一写本において未分類のもの)。

Ch. 1 Ordre 291

2 Vanité 318, 292, 338, 308, 330, 320, 317 bis, 305, 263. (333).

3 Misère 332, 296, 294, 295, 309, 326.

4 Ennui 323

5 Raison des effets 327, 299, 271, 317, 315, 307, 297, 302, 337, 335, 328, 336, 316, 313, 329, 334, 298, 322, 324. (325, 303, 312, 311, 301, 306, 304, 320, 331).

6 Grandeur 282

(7 Contrariété 以後にはまったくなし)。

これによっても大体推論できることであるが、パスカルはたとえば「聖書による政治論」のようなものを構想したのではなく、それはまさしく、「パンセ」の中においては途上の思想にすぎず、しかもほとんど全部がその第 1 部¹⁰⁾「神なき人間の悲惨^{ミゼール}」を証明する各章に属している(とくに「現実の理由」の章にいちじるしい)のである。すなわち、かれの政治論・社会論はコンテ

クストにおいて、つまり、人間のミゼールの弁証の一過程として見て行く必要があるわけである。パスカルにとって、ミゼールの証明は単にそれだけで終るべきものではなかった。『かれは、描写を極端な暗黒にまで進めた。しかし、やがてそのかげから光があらわれる。かれがさし示しているのはこの光の方である。』¹¹⁾ そこで、わたしたちを震撼させるようなこの深刻なミゼールの描写の背後には、つねにそれを見通していた一つの目があったことを忘れてはならない。『もし暗さがなかったら、人間は自分の墮落に気がつかなかったであろう』(586)。かれの描写はこの批判に支えられていた。かれのリアリズムはこの根底にくんだり、この根底から現実を見ようとするものであり、いわば「二つの無限」(72, 205, 213) の中間にただよう人間の状況をとらえようとするものであった。

(註)

- 1) 前田陽一先生が1934年フランスへ留学された時、ストロウスキ教授から「パスカルの政治論」は今まで試みた人がないとしてこのテーマを示されたそうであるが(同氏著「西欧に学んで」1955, 要書房, p. 61—2), 現在ではすでにいくつかの論文がある。たとえば,

1. Jacques Maritain: *La Politique de Pascal*, in *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 1924, p. 160—173. (英訳: *The Political Ideas of Pascal*, in *Ransoming the Time*, New York, 1941).
2. Emil Lerch; *Pascals Gedanken über Recht und Gerechtigkeit*, in *Zeitschrift für schweizerisches Recht*, 1945, p. 339—364.
3. Albert Brimo: *Pascal et le Droit*, 1942.
4. Erich Auerbach: *Über Pascals politische Theorie*, in *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Berne, Francke, 1951, p. 51—74. (伊訳: *in Studi francesi*, 1957 jan.-avr., Turin, No. 1).
5. Roland Mortier: *Les idées, politiques de Pascal* in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 58^e année No 3, 1958, juil.-sept., p. 289—296.

このほか、以下の(註)にあげた諸著作、パスカル全般についての研究書の一章など。

- 2) 「パンセ」の断章番号は、便宜上、慣習に従い、Ed. Brunschvicg のそれを用いる。他の諸版との対照には、たとえば Ed. Lafuma 三冊本中の documents (Ed. du Luxembourg, 1951, t. 3) に出ているコンコルダンスなど参照。
- 3) Albert Béguin: *Pascal par lui-même*, éd. du Seuil, 1952, p. 81.
- 4) アルノーがそうしたのは、当時正当な・有効な法律がなかったことをついているのだとする Lucien Goldmann の意見 (*Le Dieu caché*, Gallimard, 1955, p. 304) は、もちろんパスカルの根本的な批判を見ることができない皮相な見解である。それよりアルノーはやはり、ペリエ氏宛の手紙(1669. 11. 20) にも述べているように、ここにモンテーニュの影響を過大視したからとする方が妥当。かれは、それによって、むしろアウグスティヌスの感化によるのだとするペリエ氏などと対立したのであった。(参照. *Sainte-Beuve: Port-Royal*, t. 3, p. 381; *E. Baudin: Saint Augustin et le Droit naturel*, in *La Philosophie de Pascal*, éd. de la Baconnière 1947, t. 2. p. 375—382).
- 5) 前田陽一氏も論証しておられるように (「モンテーニュとパスカルとの 基督教弁証論」, 創元社, 1949, p. 349—403), パスカルは大体「エッセー」中の記述をそっくりそのまま利用しているのであるが、一そ

う深い考察をこれに加え、モンテーニュが単に事実の指摘に終ったところに、さらにその背後の理由をたずねている。

- 6) 1640～52年、ホッブズはクロムウエルの革命を避けてパリに亡命しており、たとえばメルセンヌ・アカデミーなどでパスカルと出会ったのではないかという推定も成立つが（野田又夫「パスカル」岩波、1953, p. 18）、パスカルがメルセンヌのサロンへ出入りしたのは主として幼少時であり（1635—）、时期的にもまずその可能性は少いように思われる。
- 7) 拙稿「パスカルにおける imagination について」、京大仏文研究誌「フランシア」1号所収、参照。
- 8) «Pascal is not guided by natural law and true justice, but by illusory geometrical justice.» (J. Maritain: *ibid.*, p. 32)
- 9) この点で、たとえば E. Baudin の所説 (La Philosophie de Pascal, t. 2, p. 1—73) ——聖トマスなどの見解と比較して、パスカルのジャンセニスト的・自由主義的 (libertiniste) な極端な意見を排している——は、「パンセ」全体の展望を見失ったものであり、「ホッブズの超自由主義的・超専制主義的教説を強めたにすぎない」(p. 72) との結論も、単にそれだけでは言いたりないと思う。
- 10) 断章60によってもわかるように、「パンセ」の構造は大きく二部に分けられる。すなわち、第1部神なき人間の悲慘（人間性そのものによる墮落の証明）、第2部神と共なる人間の至福（聖書によるあがないの証明）。
- 11) J. Mantoy: *Des Pensées de Pascal à l'Apologie*, éd. de l'Ecole, 1955, p. 34.

(1)

第12プロヴァンシャルの末尾に次の言葉がある。

『暴力 (violence) がどんなに力をつくしまししょうとも、真理の力を弱めることはできません。かえって一そう真理をひきたたせるばかりです。また、真理がどんなに光をはなっても、暴力を阻止することは何一つできませんし、かえって一そう激発させるばかりです。力 (force) と力がたたかう場合には、強者が弱者を征服し、議論と議論が対立する時、正しく・道理あるものが、むなしい・虚偽のものをけちらし・消散させます。しかし、暴力と真理ではたがいに何をするともできないのです。』

はげしい論争の末かれがたどりついたこの思想には一の諦念が含まれているが、実は、何より深く現実を見通した具体的な洞察であったといえる。パスカルにあって、力は、自然的な状況においては、もっとも現実的な存在・根本的なカテゴリーとして確認されていた。『大法官は、いかめしい顔をして、飾りのついた服を着ている。なぜなら、その地位は見せかけのものだからである。しかし王はそうではない。王は、力を持っている……』(307)。かれは、世の多くの権威が想像力のまやかしのの上に立っていることをとっくに見通していた。『かれは4人の下僕を持っている』(318)。王と家来たちがいつの間にか頭の中で結びつけられ、王の存在が知らず知らず

に畏怖をふきこむ(308)。長衣をまとい、帽子をかぶった弁護士は、いやでもわたしたちに有能を感じさせる(82)。習慣によって次第に強化された(252)このいつわりの確信が、すべての権威を成り立たせている原因である。しかし軍人はそんな扮装はしない。かれらは力によって立つが他の人は洪面にたよる(82)。『邪欲と力とが、わたしたちのすべての行為の源』(334)である。(多数決の原理ですらそうである。299, 301, 878)。このようにもっとも現実的な動因としてみとめられた力が「正義」にも結びつけられる。力をそなえてこそはじめて正義が能力を発揮するとされる。『公爵領や王権や司法職は現実的であり、必要である。力がすべてを律しているから』(306)。『力による王権はつねに君臨する』(311)。『力がこの世の女王である』(303)。この世の秩序や法・正義の成立根拠が「力」であることを見ぬいたのは、もちろん冷徹な自然科学者の目であろうが、時代の騒乱の中で「力」が支配し、「力」が暴威をふるう実状を自ら身近に体験したためでもある。そこで、『正義とはすでに確立されているものである』(312)という観察が切実にひびく。

絶対王政崩壊期の英国に生れたトマス・ホッブズもまた、ピューリタン革命、王政復古の時代をくぐりぬけ、その騒乱と苦悩の中で平和こそ最大善とするリアルな考え方に達した。かれもまた『当時の自然科学の世界における諸達成を見て、その方法論の一たる数学的・自然科学的方法の社会事象研究への導入こそ、社会に関する学問の無限の発達を約束するものと信じた』²⁾のであった。主著「リヴァイアサン」において、かれは、人間が自己の安寧と保護を目的として、技術的に・人工的に、つまり厳粛に・合意により、「公共権力」・「人工的動物」としての国家を創設するのだと考えている(邦訳、岩波文庫版 p. 37)。こうして建てられたホッブズの国家は、専制主義国家である。人民の平和と防衛のためには、絶対的な権力が要請された。主権を把握する君主は、その主権力を行使するにあたって一般的に無答責であるとされ、『安定を得るために、あらゆる安全をおびやかすかもしれぬ一つの威力』³⁾が設定された。『国家の創立によって剣の権力⁴⁾が本質的に元首の権能に結びつく。……こうして一切の裁判権もまた、剣の権力を持つもの、すなわち元首のものであり、元首に属する』(De Cive, F. Bonneau 仏訳による, p. 82)。『わたしは、このような、あるいは他のいかなる宗教的逆説においても何物をも擁護しないが、ただ権威に関するあの剣の論の結果に留意するからである。剣すなわち権威に関しては、わが同国人の間ではまだ決定されていないが、あらゆる種類の教義はそれによって是認されたり、斥けられたりすべきなのである』(リヴァイアサン38章)。これらのホッブズの言葉は当然、「パンセ」878の次の考察を思いおこさせる。『……もしできたら、人は力を正義の手中においたことであろう。しかし、いわゆる正義は、人が思いのままになしうる精神的な性質であるのに反して、力は手でふれられる性質のものであって、人が思いのままに扱うわけにはいけないので、人は正義を力の手中においた。そう

いうわけで、人は従わざるをえないものを、正義と呼ぶ。そこから剣の権力が生じる。なぜなら剣こそ真の権力を与えるものだからである……』(このほか297～99, 301～4など参照)。

ホッブズやパスカルがここまでつきつめた見方をしたのは、時代のけわしき、自然科学的な理性の目によるほか、それぞれの固有の人間観にも立脚しているのである。ホッブズについては、よく知られた命題《bellum omnium contra omnis》また《homo homini lupus》が示すように徹底的な最悪観の色彩に染められている。人間は本来、エゴイズムをもってその本性とする。自然は、その肉体および精神の能力については人間を平等につくったのであるが、同じ物事を平等に希求する時、共にそれを享有することが不可能と知らしめられて、かれらは互いに敵対し、互いに相手を傷つけ・滅ぼし・屈服せしめようとする(De Cive 1章, リヴァイアサン13章)。人生はホッブズにとって競走(race)の姿をかりてあらわされる。そのレースにおいて、すべての人々は、もっとも選択にあたいするもの、——権力と栄光——を求めて互いに争いあうのである。まったくの自然状態において人間はこのように惨めな・不幸な状況にあるのであり、かかる戦争状態からまぬがれるために「すべての人間を威圧しておく共通権力」(リヴァイアサン13章, 邦訳, p. 220)が要請されるのである。ホッブズの見解は、あくまでリアリスティックであると言いうる。

このホッブズの悲痛な調子に、『自我はにくむべきものである』、『各人の自我は互に敵である』(455)と言い、この世における篡奪の起源について論じる(295)、パスカルの言葉が共鳴する。パスカルは社会生活の根底に、他の人間からほめられ・みとめられたいと願う人間の欲望(44, 147～8, 150, 153, 158, 161, 400), 他をにくみ(451), 自己のみを愛しようとする邪欲(100, 455～6, 477～8, 492)を見た。アポロジーの執筆にあたり、まず第一にかれがはっきりと意図したのは、人間性を徹底的に卑しめ・おとしめて、否応なく人間が自分を「わけのわからぬ怪物」(420)とさとりまでにさせることであった。そのために、かれは、モンテーニュの人間動物同視論を援用して、人間をけだものにまでつきおとそうとするのである⁵⁾。かれがここまで苛責なく人間性を追及したのは、もちろん単なるペシミズムの結果ではなく、人間性の根底に悲慘と卑小をあばきだし、それによって人間に自己の墮落の異常さを知らしめ、これを回復するあがないの偉大さをさし示すため(526)であった。ともあれ、動物にまでつきおとされた人間の世界においてはたらくのは、まったく自然的な法則であり(94, 340), 機械的な習慣への従属であり(92～3, 252), 物理的な力の崇拜である。言うまでもなく、ここまで極端な論究をすすめるかれの中には、はっきり「あたまの後の思想」(310)がはたらいていたわけであるが、人間性に対する強い絶望感には、あきらかにホッブズのペシμισティックな見方との共通性がうかがわれると思う。かれらは、ともに乱れた当時の社会の現状にふかく心を痛め、人間の利己性があるがまに見きわめた上でこの人間観に達し、そこからもっとも現実的な「力すなわち正義」の結論にいた

ったのであった⁶⁾。

ところで、先に引用した 878 のパンセにおいて、パスカルがさいごに、『教会においては同じではない。そこには、まことの正義はあるが、暴力はまったくないからである』と記しているのに注意したい。パスカルは、ホッブズ的な「政治」の領域をこえて、より根源的な「宗教」の立場から発言しているのである。かれは、教会にさばきの権能(870)とともに力の影響を受けないより高い正義がゆだねられていることをみとめた。ここにおいて、国家の元首に究極的な絶対の権力を与え、国家の平和が危険に瀕する時その強力な介入のみに期待したホッブズと、パスカルははっきりわかれる⁷⁾。教会の正義とは、もちろん単にローマの正義とか教権の正義のことではない。それは、『律法の正義ではなく、永遠の正義』(892)なのである。パスカルがさいごに訴えるのはこの世の権威に対してではなく、天の法廷にむかってであった(920)。つまり、パスカルは力や権威に従うことを認めたとしても、まったく *lucidité* においてしたのであった。すなわち、内的にはそれらを蔑視しうる権利をさいごまで確保しておいた(905)。かれは、力という原始的・自然的カテゴリーの優位を無条件に是認したり、いわゆる《*Raison d'état*》を盲目的に崇拝したのではない。力の根拠をみぬき、力によって成立っている一切の政治機構の空しさを知りぬいていた。『国王の権力は、民衆の理性と愚かさの上にもとずいている。だが、どちらかといえば、愚かさにてである。この世でもっとも偉大な・主要なものが弱さをその基盤としている』(830)、とかれは言う。王も結局、『悲惨にみちた一人の人間にすぎない』(140)のである。

(註)

- 1) フロンドの乱や、幼時ノルマンディーの父のもとでつぶさに観察した「裸足党」の反乱など、これら内乱の惨禍を身をもって味わったことが、内乱を「最大の災」(313, 320)と言わせるにいたった原因とされる。
- 2) 森義宣：政治思想史，世界思想社，1952，p. 291。
- 3) Bluntschi: *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, 3 Auf., 1881, p. 127. (和田小次郎：近代自然法学の発展，有斐閣，1951，引用。)
- 4) 剣の権力 (*droit de l'épée*) という語は，ラテン語 *jus gladii* の訳であって，当時一般に用いられていた法律用語であった。たとえば，グロティウスなどにも見出される。
- 5) 拙稿「パスカルにおける動物について」，1959年秋日本仏文学会席上発表。ほかに「パンセ」429, 430, 434参照。
- 6) コンドルセは、『パスカルはここでホッブズの考えに近づいているように思われる。この世紀のもっとも敬虔深い哲学者が正義と不正の性質について，もっとも非宗教的な人間と同意見なのだ』と述べている(1778年版「パンセ」3:9)。「17世紀の思想的風土」の著者ウィレーもまた，17世紀におこった科学的決定論と，当時流通していた予定説的神学との間には明白な類似が存在したことを指摘しているが(邦訳，創文社，1958，p. 132)，ホッブズとパスカルの場合，この類似は，偶々絶対王制下において内乱の悲惨

と民衆の無秩序をその目で見た二人の思想家のたどりついた何より現実的な結論であるにすぎない。

- 7) 『ホッブズおよびかれの一味に接近するとしても、キリスト者は、かれらと決して混同できない。同一の圧倒的な事実を文字通りに認容するとしても、それは 墮落した人間 についてのみ認容するのである』
(Sainte-Beuve: Port-Poyal, t. 3, 1879, p. 462)。

(2)

『民衆にむかって、法律は正しくないと言うのは危険である。民衆は、それらが正しいと信ずればこそそれに従っているのだからである』(326)。民衆を愚かさのままに放置しておくことをよしとするパンセはこのほかにもいくつかある(294, 313, 324, 325, 327, 330)。294には、一そう明白に・くわしくその理由をあげている。ここでパスカルは、はっきり正義の基礎の脆弱さ、川一つへだててかぎられる相対性を見通し、それによって立つ習慣の基盤の偶然性をあきらかにした上で、それゆえに、あえて『人々の幸福のためにはときにかれらをあざむく必要がある』と言いつつ。習慣が従われねばならないのにはなんの理由もなく(325)、法律は法律であるゆえに従うべきであり、上に立つ者は正しいからではなく上に立つ者だから服従されるべきなのだ(326)、と言われる。しかし、この意見を極端に進めるならば、真と偽、正と不正の区別が失われ、たとい悪虐無道の法や権威であっても、「最大の幸福」(319)である平和を維持するためには服従するのがよいことになる。このような思想はホッブズにも見られるが¹⁾、これは反面に、権力維持のために何ものにもとらわれず、道義も宗教もことごとく無視する、いわゆるマキアヴェリズムを容認する危険がある。ところで、一般に理解されているいわゆるマキアヴェリズムとイタリア人ニッコロ・マキアヴェルリの思想とは必ずしも一致しないが、パスカルのうちにかれの思想の反映をみることが正しいかどうかを少しく検討してみたい。

『マキアヴェルリはイタリアの救済を希求したのであった。しかも当時のイタリアの状態はかれにとってしかく絶望的であったゆえ、かれはあえてこのために毒薬を処方したのであった』とランケは言う²⁾。フィレンツェの共和制が危機に瀕し、メディチ家の専制がふたたびよみがえろうとする時にあって、かれはイタリアの国内統一と外国勢力の一掃をねがい、何より実際上の対策を主張するために、「君主論」(Il Principe) 以下の諸著をあらわしたと言われる。かれの中心的な関心は、あくまで時代と社会の現状の腐敗墮落 (corruzione) をもっとも効果的に救おうとするポリシー(政策)の問題であったことに注目したい。『この腐敗墮落を除去するには、多くの人がそうした対策を嫌悪し、そうした療法を知ろうともせぬ程の異常にして暴力的な対策や療法によるほかはないのである』(Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, ch. 17)。この腐敗を一掃する力が自由な政府に求められなかったので、かれは、独裁専制の強行によって治療をは

どこすよりはかはないと考えるにいたったのであった。国家（Patria）はかれにとってこの地上における絶対の存在であり、「国家の法」こそすべてであって、宗教すらもこの「国家の保守と強大到に役立つ一つの政治的方策」として利用されるように意識的に主張したのであった。（ホブズはこの論理を継承して体系化したのであった。そしてまた、ここにパスカルとの相違点がある。）一個のレアリスタとして、かれはこの国家の理想を具現する者としての君主を描き上げる。「君主論」第3部において、かれは、新君主が守るべき原則を敘述しているが、その大要はまず第一に、ふかく事実を端的に凝視することであって、現実の要請があるならば、君主は表面的な悪・非道におちいることをおそれてはならないと言うのである。『そこで主権者たる者は、自分の地位を保つためには、悪を行う方法を心得ているべきで、しかし必要に応じてそれを用い、あるいはそれを廃棄しなければならない』（君主論15節、邦訳、岩波文庫版、p.169）。『しかも己が国を救うためには、これら悪徳の汚名をこうむるよりはかに方法のない時に、悪名を受くるにあえて躊躇してはならない』（同、邦訳、p.170）。これらの思想の根底になっているのは、アリストテレスの『法および正義から分離された時人間は全動物中最悪のものである』という言葉をそのまま証明しているような動乱の中のイタリアの社会であり、実際政治家として活躍したマキアヴェルリは、この『財産追求のエゴイズム以外の、なんらの動機によっても・利害によっても動かぬ孤立した個々の人間』³⁾ をしっかり見すえていた。有名な獣の法と人間の法の区別（18節）などにそれがよくあらわれている。もっとも、マキアヴェルリは必ずしも権謀術数主義に徹した思想家ではなく、支配者に対して自由かつ合法的な政治を要求しているなど、後年共和主義者や民主主義者にも評価を受けるようになった一面ももっているのであるが、とにかく現実の要請として一つの大膽な方策をうちだした事実是否定できないと言う。このテクニックの面のみを重視し、それを利己的に利用する時、いわゆるマキアヴェリズムの弊が生れてくるわけである。

ところで、パスカルは、民衆が既成の秩序に従っているのは無知（327）と轻信（195）のせいであることをはっきり見てとり、既成の法律の無根拠をあばいている（312）のであるが、それにもかかわらず、民衆に事実をうちあけるのは危険だ（879）と言い、民衆をそのまま無知の中に残しておこうとするだけでなく、かえって積極的に、『民衆の意見は健全である』（324）とまで公言するのである。このパスカルの言葉にはふかいアイロニーがこめられていると知られねばならない。かれがこのことを強調するのは、先に力と正義を結びつけた所においても見たように、何より「現実の理由」（raison des effets）によるのである。すなわち、『無益な好奇心のうちにいるよりも誤謬の中にいる方がまし』（18）だからであり、また、『無秩序はおそろしい』（385）からである。民衆が、その実は真理のないところに真理があるように錯覚しているのはむなしいことであるが、その意見はあくまで正しい（335）。かれらは、革紐で打たれないために敬礼をし

(315)、多様性をさけるため古代のおきてを尊敬し(301)、混乱がおこらないように貴族の長子
を後継者にえらぶ(320)。達識の人(habiles)は、すべてのことを究めつくした末、民衆と同じ
ようにもとの出発点へもどってくる(327)。そして、「背後の思惟」(336)によって民衆と同じ
ように語る。かれらは、法規や罰則が必要なのは、人間の弱さのためであり、その悲惨さのため
だと知るからである。民衆の意見が正しいのは、それが現実の人間性をふまえているからである。
すなわち、「気晴らし」を好み、外的な要素を重視し、感覚的な事柄によって左右し、動機の確
実さを問題にしない……など(324)。かれらは、そのまま『奇妙な・変りやすい・移り気な』
(111)人間性に即したありかたを守っている。パスカルはこの現実を底の底まで見通し、人間性
の現状をまず素朴に肯定した上で、各結果の存在理由をたずねている。こうして、表面的には二義
的・外面的と思われる事柄が、まさしく大切な・適切な事柄となる。形式や人工的装いが積極的
な意味と理由をもつ(316, 319)。生半可の識者(demi-habiles)は、人間性に即したこれらの
ありかたを否認する。かれらは、家柄のよい人を尊敬している民衆を軽蔑している。かれらには
家柄が偶然によって成立っていることがわかっているからである(335)。かれらのやりかたは、
現実の秩序を破壊するものである。世間の営みを構成しているのは、民衆と識者のみであって
(327)、パスカルは期せずしてこの《demi-habiles》に対してもっともするどい批判の矢をむくい
ている。識者は、民衆の空しさを見通しながらも(328)、あえて「現実の理由」によってその愚
かさを是認し・積極的に活用しようとする。識者のありかたは、三つの次元(460, 793)のうち、
精神の領域に相当するものである。人間性の獣的な一面に目をふさぐことなく、かえってそれゆ
えに現状を維持し、より以上の混乱をさけるため、さまざまな術策をあえて意識的に用いようと
するのが識者の態度である。現実の理由がこの態度を許容する。パスカルが民衆を無知のままに
おこうとしたのは、まさにマキアヴェルリの態度と同じく、一種の社会的プラグマティズムのため
であった。およそ具体的な現実の営為において、ある目的が自覚的に追求される場合、この目
的をもっとも完全に実現するために、もっとも効果的な手段・策謀が動員されるのは当然のこと
である。すぐれた知脳の持主であり、かつ、自然科学上の試みにおいてのみならず、人間学的な
観察に際しても、つねに事実の実証的・実験的な検討を一義的に重大視したパスカルが、あらゆ
る場合にこのような自覚的な策謀をやむをえないこととしているのはもちろんのことである。
(ただし、この精神の意識的な作為・運用は、あくまで自己の限界を知ることを前提としている
のである。267, 269)。「現実の理由」とは、『人間の外的な諸行為のより深い説明』⁴⁾であって、
つねに一步深まった根源にかえって、そこからすべての物事を見て行こうという態度である。物
事の背後に、それらを成り立たせ、一つの積極的な価値を定立させている根拠をたずねることであ
る。そこで、「精神」の次元において、「現実の理由」は人間の偉大を示す(403)とされる。本

来、邪欲の支配しているこの獣の世界を規正するために、人間はそこから一つの秩序をみちびきだしたからである (402, 403)。

マキアヴェルリの現実的思考が反価値的な「マキアヴェリズム」の烙印によって否認されてはならないように、パスカルが知識に対して『信頼の敬意を表する』(332) のには十分な理由がある。しかし、かれは、理性にもとづく知者の評価の弱さをはやくも見通しており (330)、ここでははっきりマキアヴェルリとわかれる。信仰の「新しい光」(337) は、識者のうちたてたこの世の秩序の空しさをとくにさばいているのである (337, *Gradation*)。しかも、究極において、「よりすぐれた光」は現実の秩序を受け入れる。それが愚かであり、むなしいことを十分に認識した上でなおかつ、そうするのである。『真のキリスト教徒は、それにもかかわらず愚かさに従う。それは、かれらが愚かさを導ぶからではない。人間を罰するためにこのような愚かさに人間を屈服させられた神の秩序をうやまうからである。Omnis creatura subjecta est vanitati. Liberatur.』(338)。結局、パスカルは霊の権威をうちたてながらも、この世の既成秩序を守ったかのようにみえるが、しかし、かれを一般の保守主義者と同じに扱かうことは大へんなあやまりである。それらを「愚かさ」と呼ぶことにおいて、かれは、この世の一切の制度・機構の権威を明確に断罪しているからである。しかも、なおこの愚かさに従うのは、人間性の徹底的な墮落を是認し・うけ入れる「謙虚」(245) の姿勢なのである。ここまで人間性のミゼールをふかく追及することによって、かれはここでも裏返しの弁証論を成り立たしめている。愚かさ、すなわちそれが原罪であり (445)、宗教の本質 (588) だからである。ここでは、「獣の法」をみとめ、これに対する何らかの方策を準備しなければならないような世界そのものが断罪されているのである。『真の平和は救い主のみが与えることができる。この世はそれを知らない』(Second Ecrit des Curés de Paris)。《raison des effets》は、ついに根本的な Raison、——「生ける現実そのものの理由としての実在者」⁵⁾ を指示することによってきわまるのである。

(註)

- 1) Gilbert Chinard: La cité de Hobbes et la cité de Pascal, in En lisant Pascal, Droz, 1948, p. 71—72.
- 2) L. von Ranke: Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber. Anfang über Macchiavelli, 1884, p. 174 (cit. in 羽仁五郎「マキアヴェリ・君主論」, 岩波, 1947, p. 126)。
- 3) 森義宣: 前掲書, p. 193。
- 4) J. Mantoy, *ibid.*, p. 31.
- 5) 森有正: パスカル, 要書房, 1949, p. 21。

(3)

パスカルの人間性蔑視、自然性の徹底的否認は、ついにこの世界そのものの虚無性をわたしたちの目に映じさせることによって究極の目的に達する。かれのアポロジの意図は、あらゆる人間的な価値を否定することによって人間を絶望におとし入れ、救い主のみもとに誘導してくることにある。そのために、まず、自分の弱さに気がつかず、驚くこともない世の人(194, 374)にはげしい衝撃を与えて、「超自然的な惰眠」(194)から覚醒させようとする。この目的のために、さまざまなショッキングなイメージを次々に重ねてみせるかれの筆には、否応なくわたしたちを引きずりこまずにはおかぬような迫力と吸引力がみちている。(しかし、それは「力と脅威」(185)をもって人々を宗教に強制しようとするものではなく、まさに不信者への同情(189)から生れた「愛の方法」ともいうべきものであった¹⁾)。かれの否定の調子は、あまりにも暗く・深く・はげしい。もちろん、ここまで現実を深く・ネガチヴに見きわめうる目の *lucidité* には、その深淵を背後から支えるあがないの信仰があったわけであるが、その絶対的・攻撃的・積極的な否定の調子は、いさかかわたしたちを不安におとし入れずにはおかぬものがある。政治・社会批判の極端な主張は、往々アナキスト的な正義と法のまったく否定にまで走ってしまいそうな勢いである。司法官の父をもったかれが、人間的な法律の価値をまったくみとめようとしなかりか、その基本的な原理である「自然法」の概念すら無視しているように思われる。一たん肯定されたこの世の秩序も、その基礎を「愚か」ときめつけられることによって、やはり現実に不安定な・弱いものにならざるをえないのではないか。どこに均衡を求めるべきであろうか。「基準」はどこにあるのであろうか。

『わたしは一生の長い間、一つの正義があると信じてすごしてきた。この点についてわたしはまちがっていなかった。神がわたしたちに正義を啓示しようとねがわれたかぎり、正義は存在するのである』(375)。それゆえ、正しいものが従われるという原則は、あくまで正しい(298)。しかし、あの有名な対句、『ピレネーのこちらでは正義、かなたでは誤り』(294)が示すように正義は時代と風土に応じてうつろい・変化する(338)。パスカルはたしかに、神のうちに絶対的な正義が存在することを確信していたけれども、人間のうつろい易さ、状況の「多種多様さ」(114)に応じて、正義がさまざまに変化することをよく見きわめていた。すなわち、「真の正義」を行わしめない原因は、何よりわたしたちの側にあること、正義もまた「人間の本性」の問題であることを明らかにしているのである。そこでかれが、暫定的に正義の基礎を「習慣」にもとめたのはやむをえない現実の方策であった。法律に関しても同様である。なるほど「自然法」というものはある。しかし、人間性の墮落が一切を墮落させてしまった(294)。正義や善悪を最終的に規

定しうる普遍的な法律は一つもない(297, 385)。『地上には 真理の国 はない』(848)。本性の墮落以来、神と人との正しい関係の破れが人間の精神の営為のすべてを汚しているからである。

ここで注意すべきことは、パスカルはそれにもかかわらず、やはり思考において人間の精神の偉大をみとめているということである(346)。有名な「考える 葦」の断章(347)をもちだすまでもなく、『わたしたちは、わたしたちの心を痛ませ、わたしたちののどをしめつける一切の悲惨を見せつけられても、なおかつ、自分を高めようとする、抑えることのできない本能をもつ』(411)のである。ところで、パスカルにおいて「考える」とは²⁾、「よく考える (bien penser)」とか(347)、「しかるべく考える (penser comme il faut)」(146)とかいった言葉にもうかがわれるように、人間が現におかれている自己の境位を的確に・適正に認識することであり、より具体的に言えば、自己の弱さと悲惨さをそのままみとめることであり(397)、自分が『どこから落ちたかに気づく』(437)ことである。このように、人間が自己の現状を正しく知ることこそ、墮落のうちにあって人間に残されたさいごの「自然の光」(392)であり、この光が暗黒のうちにとにかく正しい秩序をみちびきだすことができるのである。これこそカオスを統制することのできる唯一の方法であり、「現実の理由」を正しくたずねることのできる能力をもつものである。まったく墮落にもかかわらず、なおかつ神の賜物として人間に残された「自然の光」が、真の正義をねがう欲求を心にめざめさせ、せめても地上に相対的な正義を実現しようとの努力にみちびく。この点で、パスカルの考えは、宗教改革者たちの教えとも意見をひとしくするものである。

現代の神学者中でも、たとえばバルト、ニーバー、アウレン、トフトなど「自然法」の概念をそのあいまいさのゆえに否認している人は少なくない³⁾。しかし、そのアウレンは、『宗教改革者たちは、神の前において有効な、神の賜物としてだけ存在する正義と、市民生活の正義(justitia civilis)との間に区別をたてた。地上でなされなければならない有用な事柄を、社会生活とその要求に応じて、善い公正な事柄を、相対的にではあるが人間が行いうるということを宗教改革者たちは否定しようとは決して思わなかった』と言っているのである⁴⁾。たとえば、カルヴァンも現世の事物(この中には政治的・経済的な事柄も含まれる)に関する英知については、「驚嘆すべき光の発現」があり、『人間の心はどんなに原初の純粋さから落ち、邪曲しているとはいえ、依然として創造主からの驚嘆すべき賜物でかざられているのである』と述べている。この生来的知識は、もちろん『人間に神を把握させるものではなく』、神の恵みに反逆する心の邪曲のゆえにかならず虚偽の暗黒にかわるのであるが、しかし、『この神の恩恵がなければ、人間の心はたえずまったく混沌とした混乱にとどまるにちがいない』⁵⁾。

パスカルもまた、この世の秩序の「愚かさ」を認めることによって人間性の墮落と邪曲を見通

していたのであるが、人間がその「愚かさ」を規制する秩序をつくりだしうることを、その『すべての尊厳、すべての価値』（146）として特筆しているのである。しかし、この世の秩序は、理想的な「天国の秩序」とはことなるゆえに、すべての欠陥と弱点をもつ人間性の現実にもっともふさわしいありかたが必要なわけである。ここに、かの「社交の時期」を経、おそらく十二分に「人間の研究」（144）をしつくしたであろう、かれの生きた体験が活用されているように思われる。とにかく、かれの思考の根底には、『天使でもけだものでもない』（140）人間、『人間であるがゆえに悲惨さを背負う』（398）ものへの配慮がもっとも深い関心をもって脈うっていることを見のがしてはならない。悲惨と偉大をあわせもつ人間の状況をありのままに見きわめること、それが「思考の規正」（348）であり、そこに「道徳の原則」（347）が存在する。現実の権威は、パスカルによって一応暫定的に容認されたわけであるが、その容認にはつねにするどい・はげしい批判がこめられているとともに、この邪欲の世界における秩序にもそれなりに倫理的な規正が要求されている。たとえば、強者の支配を必然とみとめたかれであるが、力（force）と圧制とははっきり区別されている（311, 332）。『正義のない力は tyrannique である』（298）。また、小品《Trois Discours sur la Condition des Grands》（これはニコルによって編集されたものであるが、「パンセ」の基本的なトーンを伝えており、——310, 314, 41参照——少なくとも幾分かはパスカル自身の言葉を忠実に再生しているとみなしてよいと思う）において、若い貴公子にむかって、かれは次のように言う。『君は、君がいま支配している富を所有するようになったのは、この人が王になっている偶然の度合より小さい偶然によるのだと思いこんではならない。君は、君自身についても、君の生れつきから言っても、この人と同じように、それにあずかる権利はなんら持っていないのだ。君が公爵の子であったということだけではなく、君がこの世に生まれ出たということさえ、無限の偶然によるのにほかならない……すなわち君は、外面的には君の地位に従って人々に接するにしても、より秘められた・より真実な考え方によって、君が生来かれらにまさるものを何一つ持たないことを認めなければならない。もし公けの考えが君を一般の人たち以上にひき上げるとすれば、他の思いによってへりくだり、すべての人とまったく同等の地位にとどまるようにしなければならない。なぜなら、それこそ君の本来の状態だからだ』（第一の説話）。

この教えは、当時の一般的な社会感覚とははっきり対立するものであった。17世紀において人々は、社会的な不平等、制度的な権威のうちに一種の神の摂理を見ていた。制度的な権威によって偉大であることをだれも否定しようとする者はなかった。パスカルは、この世の権威を、価値的に根源的・絶対的な否定をしたのである⁶⁾。かれはつづいて言う。『……君は生来の身分を知って、それが君に与えている手段を用い、君を王とさせている道以外の道によって治めようとし

てはならない。すべて、これらの人たちが君に服従しているのは、君の生来の力や権能によるのではない。だから、かれらを力によって治めようとしたり、ひどい偶しかたをししたりしてはならない。かれらの正しい願望をみたし、その窮乏をやわらげ、恩恵をほどこすことをよろこび、できるかぎりかれらの求める益を与えるようにしなさい。そうするのが、邪欲の真の王としてのふるまいである』(第三の説話)。この勧告をみても、パスカルは、『ロマニアを平定し統一し、平和と信頼とをえるために残酷さを用いた』(君主論17節)というチェザーレ・ボルジアの徒を容れることはないであろう。この言葉は、邪欲をかえ、邪欲と非常によく似ている(451)「愛の秩序」(283)を志向するものであろう。この「愛の秩序」を生かすのが、信仰(248)と靈感(245)である。『信仰のない人間は、真の正義も善も知りえない』(425)、とかれは言う。究極において、信仰が人間を中間者としての境位において根底から支え、正しく物を見ることができる「心の目」(793)を与えるとされるのである。

(註)

- 1) 拙稿「パスカルにおける愛の方法」(修士論文)参照。
- 2) 『パスカルの場合、*penser* または *pensée* といえば、自覚を追いもとめる苦悩を意味するのである。もちろん観念や理論のものではない。全身体をもって、あえぎ あえぎ (*en gémissant*) 反省する行為そのものでなければならぬ。それが、この語のパスカルにあっては根本の意味でなければならぬ』(落合太郎：慰戯，岩波講座「倫理学」第15冊，傍点は筆者)。
- 3) 遠藤義光：教会と社会，YMCA，1959，p. 230。K. Barth: *Rechtfertigung und Recht*, 1933, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946 (邦訳，1960，河出書房新社)。
- 4) Aulen: *Church, Law and Society*, 1943 (邦訳，新教出版社，1953，p. 55)。
- 5) T. E. Torrance: *Calvin's Doctrine of Man*, Lutterworth, 1949 (邦訳，教文館，1957，p. 182~3)。また，カルヴァン「キリスト教綱要」2:2:15，2:2:19，2:2:18参照。
- 6) F. Strowski: *La Politique de Pascal*, in *Les Pensées de Pascal*, Mellotée, 1908, p. 197.

結 論

マキアヴェルリやホッブズの場合のように、パスカルが単に実際的な政治的方策のみを提示し一介の「現実政治家」としてとどまるには、かれのまなざしはあまりにもするどく・明晰であった。その透徹した・深いヴィジョンはわたしたちに、むしろ悲痛なまでの印象を与えるものであるが、かれはそれによって、人間の墮落が要したあがないの大いさを明瞭に映しだしてみせたのである。かれの考察は、単なるリアリズムの領域をこえ、まさにより深いリアリティ、根源のリアリティにふれていると言えよう。それは、この世の皮相な現実の諸事象を根底からさばくものであった。グアルディニもすでに指摘しているように¹⁾、『パスカルにおいて社会についてのイメージは、人間性の客観化されたあらわれである。社会学は人間学を反映する。』社会と政治に関

する考察のこの辛辣なリアリズムの奥底には、徹底的に破れはて・墮落した人間性の悲慘が批判され・さし示されている。このように現実をつねにより深くえぐることにより、この世の一切の機構の空しさを知らしめ、ついに人間を絶望におとし入れて、その心に恩寵を求める「呻き」(421)をおこさせるのが「パンセ」の第一の目的であった。人間が神に結びつくのは恩寵によるのであって、本性によるのではない(430)からである。『恩寵なしにはぬぐい去ることのできない生れながらの誤謬にみちた存在』(88)であるという自覚の底に、絶対他者へのまったく依拠と服従が生れるのである。

いにしえ、旧約の預言者たちは、およそ地上に生起する事柄で神の意志によらぬものは一つもないという壮大な歴史的ヴィジョンをうちたてていた。この預言者の史眼をもって見る時、政治的・社会的な諸事件についても圧倒的な・はかり知られぬ力をもって働いたもう神の摂理の御手がついにはさいご的・絶対的な解決者なのである。『……信仰の目をもって、ヘロデやカエサル¹⁾の歴史を見ることはすばらしい』(700)。パスカルは、かれが「愚かさ」と呼ぶ秩序にわたしたちがあえて身を屈し・服従することをすすめた。この徹底的な服従の姿勢が意味するものは何であろうか。これは、たとえばニイチエに批判されたような弱々しい奴隷の道徳では決してない。世界が唯一の主をもち、歴史と政治が主の経綸のもとに動いて行くという事実の信仰的認識から生れた積極的・能動的・意志的な告白と奉仕の行為をあらわす。『キリスト教国はただ神のみを主と仰ぐのであり、神のためにのみ戦うのである』(611)。

たとえば、改革者カルヴァンは革命について次のような言葉をのこしている。『秩序なき統治の改訂(革命)は、よしそれが神の復讐であろうとも、わたしたちにゆるされ・ゆだねられたこととは絶対に考えてはならない。わたしたちは服従し・忍苦する以外になんの命令をも受けていない』「キリスト教綱要」4:20:31²⁾。そのカルヴァンもまた、この服従に対する唯一の例外を設けている。それは、たとえば王権が神とその真理に反抗して行使されたような場合である。『主は、王の王でありたもう。かれが聖なる御口をひらきたまえば、ただその言のみが聞かれる。すべての者の上に、すべての者のために、すべての者の先に。そして、その次にわたしたちを支配する人間に従うべきである。しかし、かれ(主)にあってのほか従ってはならない』(4:20:32)。神の栄光こそ絶対であるとしきびしい予定の教理をうちたカルヴァンの思想が、かえっておそるべき革命的エネルギーとなつてあらわれ、近世初頭、クロムウエルを動かし、ピューリタンの新大陸渡航をうながし、かがやかしい独立宣言の基礎となったのであるが³⁾、ここでわたしは、政治を動かす根源的なヴェイタリティとしての深い・垂直的な神学的思惟の逆説的な力を思わずにはおられない。たとえ、この世の権威が一時的に是認されるかにみえても、神の正義と真理のもとに服するのであり、真理に敵対することはできない。このような深い批判を内に

たたえているパスカル思想は、ある意味でもっとも subversif なエネルギーを含んでいるものである。すでにシャトブリアンは、かれのうちに『その世紀のもっとも大胆な思想家、世界をくつがえそうとする観念をひろめようと決意した作家』を見てとっている⁴⁾。「パンセ」の哲人は、修道院の密室にとじこもる孤独な隠者では決してなかった。その「パンセ」は、あきらかに不信者に呼びかけ、不信者と論争をかまえるために執筆されたのであった。また、晩年、王権と結んだ当時の支配的教権が、圧倒的な権力をもってポール・ロワイヤル迫害の手をのばしてきた時、かれは数人の友とともにさいごまで抵抗し、教皇の不可謬性を攻撃しつづけた。この真理への感覚の鋭さは、物事をより深く・よりリアルに見るという態度と無縁ではない。

『真理が支配している平和の状態をみだすのが罪であるごとく、真理が破壊されている時に平和のうちに安らっているのもまた罪である』(Ed. Lafuma, 1974)。世の終りまで目ざめてあろうとするパスカルの信仰は、このはげしきときびしさを内にたたえているのである。

(註)

- 1) Romano Guardini: Pascal, ou le drame de la conscience chrétienne, éd. du Seuil, 1953, p. 116.
- 2) 「キリスト教綱要」の引用は、フランス語版による (L'institution chrétienne, t. 4, Labor et Fides, 1958, p. 480)。
- 3) 17世紀になって、カルヴァンの予定説を一面的にのみ極端に発展させ、本来カルヴィニズムの生命ともいふべき規律をかなりすてた亜流のカルヴィニストたちが、自由主義的・個人主義的なブルジョワ社会の形成をきたらせたのは、もちろんカルヴァン自身の罪ではない(たとえば、マクス・ヴェーバーなどの説参照)。
- 4) cit. in R. Mortier: *ibid.*, p. 296.

(Le 31 août, 1960)